

Laval théologique et philosophique



RIES, Julien, *Les religions, leurs origines*

André Couture

Volume 50, numéro 3, octobre 1994

Problèmes d'éthique contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400883ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400883ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Couture, A. (1994). Compte rendu de [RIES, Julien, *Les religions, leurs origines*]. *Laval théologique et philosophique*, 50(3), 664–666.
<https://doi.org/10.7202/400883ar>

Albert DE PURY, **Homme et animal Dieu les créa. Les animaux et l'Ancien Testament.** Coll. « Essais Bibliques ». Genève, Labor et Fides, 1993.

Dans la préface et le premier chapitre de cet excellent ouvrage *Homme et animal Dieu les créa*, qui reprend et complète une première étude datée de 1983 et publiée en 1985 dans le volume des Cahiers du CEPOA intitulé *L'animal, l'homme, et le dieu dans le Proche-Orient ancien*, l'auteur, Albert de Pury, professeur d'Ancien Testament, déplore la dégénérescence profonde depuis l'avènement de la modernité des relations entre l'homme et les animaux. Ceux-ci sont tout au plus des biens dont la possession donne du prestige, est source de consolation ou répond à un besoin d'exotisme. Pour l'auteur, la modernité est le fruit aigre-doux de l'hellénisme alexandrin et du christianisme primitif. Elle culmine dans le *Discours de la Méthode* de Descartes et dans la théorie des bêtes-machines (1637).

L'Ancien Testament refuse d'avance une telle simplification et enseigne fermement qu'il existe entre l'animal et l'homme d'importantes affinités : « Pour la foi israélite, l'homme et l'animal sont profondément liés, ils partagent la même "nature", vivent la même condition de créature et sont soumis au même Dieu » (p. 75). Selon le récit « yahwiste » de la création, dans l'état de justice originelle, les animaux tiennent compagnie à l'homme et lui apportent une aide « existentielle » (p. 52). Adam les connaît expérimentalement, et donne à chacun d'eux un nom propre. C'est le péché qui suscite l'hostilité à tous égards regrettable entre le monde animal et l'homme. Aussi après le déluge une nouvelle alliance entre le Dieu créateur et « toute chair » devient-elle nécessaire. Un nouveau rapport entre Dieu, l'homme et l'animal est institué dont l'arc-en-ciel est le signe. Le récit sacerdotal de la création est tout aussi explicite. Puisque l'homme est « à l'image de Dieu », c'est-à-dire l'interlocuteur de Dieu, il exerce sur les animaux un véritable *dominium*, mais ce *dominium* n'est ni asservissement, ni oppression. Pour Albert de Pury, la « domination » envisagée en Gn 1 « est strictement conceptuelle, c'est-à-dire qu'elle appartient à l'ordre du "droit constitutionnel" ou de la confession de foi, mais non à celui de l'expérience et de la pratique » (p. 65). Ainsi se trouve sauvegardée la spécificité de l'homme comme « *imago Dei* » (celui avec qui Dieu engage un dialogue et qui est appelé à le représenter vis-à-vis de la nature) sans que lui soient reconnus le privilège de l'intervention arbitraire, ni même, selon l'auteur, le rôle de « médiateur obligé entre l'animal et Dieu ».

La thèse d'Albert de Pury est originale : « L'homme est certes considéré comme ayant face à l'animal une position de souveraineté, en droit sinon en fait. Mais pas plus qu'un roi humain ne doit traiter ses sujets en esclaves, l'homme n'est en droit de réduire les animaux au statut de chose » (p. 76). La *domination* signifie tout au plus, dans ce contexte, l'établissement de relations de bon voisinage et l'affirmation d'une collaboration indispensable. D'une part, il existe « un lien très étroit et très direct entre les animaux et Dieu » — s'appuyant sur le *Psaume* 104, l'auteur traite longuement de la « religion » des animaux (p. 74) —, d'autre part, se vérifie entre l'homme et les animaux une véritable solidarité morale. En effet, les animaux incitent l'homme à mieux connaître sa propre animalité et c'est par eux qu'il est conduit à « se poser les questions ultimes, à prendre conscience de sa propre fragilité, de sa vulnérabilité, des dilemmes posés par la liberté, bref, de sa difficulté de vivre [...] » (p. 76). L'Évangile (Mt 6, 26 ; Lc 12, 24) reprendra ce thème de l'homme qui, par souci de sa subsistance, dévie du plan divin alors que les animaux qui « ne sèment, ni ne moissonnent » s'y conforment avec profit, entretenant un rapport secret et ininterrompu avec le Créateur (p. 13, note 10). Ainsi, sans doute, faut-il expliquer la persistance en l'homme de la nostalgie du paradis perdu.

Après avoir noté que le *Lévitique* (22, 24b) reconnaît aux animaux des droits « qui vont au-delà de ce qu'exigerait la simple protection des intérêts de l'homme » (p. 54), Albert de Pury soutient que rien dans l'Ancien Testament « ne permet d'affirmer que les animaux sont privés de liberté ou de choix moraux » (p. 74). Le savant exégète ne va pas cependant jusqu'à découvrir, sauf dans les récits populaires ou métaphoriques, l'attribution aux animaux de la personnalité juridique et de la responsabilité proprement morale. Il faut admettre que sur ces questions la philosophie a fait progresser la réflexion théologique et que son apport est incontournable.

Lionel PONTON
Université Laval

Julien RIES, **Les religions, leurs origines.** Préface de F. Facchini. Coll. « Bibliothèque des origines », 3. Paris, Flammarion, 1993, 138 illustrations noir et blanc, 105 illustrations en couleurs, 2 cartes, 158 pages.

Il s'agit d'un très beau livre divisé en 40 courts chapitres et agréablement illustré. Les sept premiers chapitres résument les principales directions de la recherche concernant les religions et les diverses tentatives d'explication de ce phénomène. Les chapitres 8 à 28 présentent ensuite à grands traits les principaux faits religieux du paléolithique jusqu'à l'islam. Dans la dernière partie (chap. 29-40), l'auteur définit ce qu'il entend par « l'homme religieux » (*homo religiosus*) et insiste sur la permanence de cette dimension fondamentale de l'être humain.

En soi, ce livre est une gageure. Il était extrêmement périlleux de présenter une fresque historique aussi vaste et aussi rapide, et malgré sa grande érudition l'auteur s'expose à être critiqué par les spécialistes des différents domaines. Le résultat me semble bon dans l'ensemble et représente donc une introduction simple et valable à l'histoire des religions. On notera cependant que l'histoire des religions, telle que définie ici, est beaucoup plus qu'une discipline historique. Dès le lexique de la p. 6, l'ouvrage s'installe sur deux plans : d'une part celui de la recherche historique (il est question d'*homo habilis*, d'*homo erectus*, d'*homo sapiens*, d'*homo sapiens sapiens* et de la diversité des expériences révélées par les documents qu'ils nous ont laissés), et d'autre part celui d'une recherche phénoménologique et herméneutique qui cherche à définir l'être humain émergeant de l'histoire non seulement comme un *homo symbolicus* (naturellement capable d'établir un rapport entre le visible et une réalité absente et de se créer un univers culturel propre), mais aussi comme un *homo religiosus*, c'est-à-dire un homme ouvert à l'expérience universelle du sacré. À une insistance sur la présence universelle des symboles, des mythes et des rites, Julien Ries joint certes le concept d'héritage particulier (p. 134), mais sans insister suffisamment sur la structure particulière de cet héritage. De sorte qu'on peut avoir l'impression qu'il suffit de connaître des archétypes pour saisir le langage spécifique de l'*homo religiosus*. Il est vrai que l'histoire des religions insiste parfois unilatéralement sur les morphologies et les syntaxes particulières en oubliant que l'homme de ces religions a aussi quelque chose d'original à dire. Mais peut-être qu'en voulant rééquilibrer la présentation, c'est comme si l'on finissait ici par tellement insister sur le message que les contraintes de la langue culturelle particulière en viennent à être secondaires.

Comme dans plusieurs autres volumes d'une oeuvre maintenant considérable, Julien Ries dit s'inspirer à la fois de Mircea Eliade et de Georges Dumézil. Plus précisément il suit Eliade dans son effort

pour étendre la méthode de Dumézil à l'analyse de l'*homo religiosus* dans toute son universalité. « Limitant ses recherches à la société et à la religion des peuples indo-européens, G. Dumézil a commencé par un constat fondamental : d'une part, l'existence de correspondances impressionnantes dans le vocabulaire du sacré et d'autre part, l'existence de données homologues dans le domaine socio-religieux, preuve d'un héritage constitué par les trois fonctions : souveraineté, guerre et fécondité. À l'aide d'une comparaison génétique, Dumézil a tenté d'obtenir "une image aussi précise que possible d'un système particulier dont un certain nombre de systèmes historiquement attestés sont pour une bonne part la survivance". Cette méthode détermine un schéma basé sur les systèmes existants, puis le projette dans la préhistoire afin d'éclairer les époques obscures des origines. Dumézil a pu aussi déterminer les structures de la pensée religieuse et de la conception sociale des Indo-Européens. Mircea Eliade a étendu et adapté cette méthode à tout le domaine de l'histoire des religions et il l'a utilisée simultanément avec la comparaison typologique qui, elle, doit mettre en évidence des éléments constitutifs des religions (symbole, mythe, rite) ainsi que les processus historico-culturels de leur croissance au cours de l'histoire » (p. 115). Une différence s'impose tout de même. Alors que les analyses de Dumézil se limitent à une aire culturelle vaste mais homogène et à des hypothèses touchant une protohistoire très précise, celles d'Eliade (et celles de Julien Ries) se montrent pressées d'embrasser l'ensemble des expériences humaines et de céder la place à une anthropologie, sinon à une philosophie religieuse. Julien Ries affirme construire sa grille de lecture à partir des faits attestés par l'histoire et des recherches modernes sur le symbole et ses fonctions et avancer à contre-fil de l'histoire pour essayer de comprendre le comportement de l'homme protohistorique (p. 150). Cette démarche est certes possible et elle a le mérite d'être clairement présentée. Mais de l'analyse des documents historiques à l'affirmation d'un *homo religiosus*, il reste une rupture épistémologique dont il importe de mesurer l'ampleur.

Ces quelques remarques ne veulent qu'attirer l'attention du lecteur sur certaines limites méthodologiques d'un livre dont la beauté l'arrêtera également à chaque page. « L'auteur, dit Fiorenzo Facchini dans sa préface, sait magnifiquement transporter le lecteur dans l'atmosphère du passé, en le faisant pénétrer quasiment à l'intérieur de l'expérience religieuse étudiée, qu'il s'agisse de la contemplation de la voûte céleste ou des rites initiatiques des grottes du Paléolithique supérieur ou encore des temples néoli-

thiques. La suggestion est renforcée par l'iconographie très riche, qui rend ce livre particulièrement attrayant » (p. 5).

André COUTURE
Université Laval

Pierre LÉTOURNEAU, **Jésus, fils de l'homme et fils de Dieu. Jean 2, 23 – 3, 36 et la double christologie johannique**. Coll. « Recherches — nouvelle série », 27. Montréal, Bellarmin; Paris, Cerf, 1993, 476 pages.

D'une présentation impeccable, le volume reproduit, avec certains aménagements, le contenu d'une thèse de doctorat soutenue en décembre 1990 à l'Université Laval de Québec. Thèse brillante, s'il en est. Et originale, surtout du point de vue de la méthode.

Létourneau part d'une proposition esquissée antérieurement par quelques exégètes, notamment Borgen, Bühner, et Miranda, relativement à la présence, dans le tissu du quatrième évangile, d'une double ligne christologique: l'une, dans une veine juridique proche du rabbinisme, présente Jésus comme le fils de Dieu, ou mieux le Fils envoyé, plénipotentiaire, chargé d'une mission de salut; l'autre, dans une veine apocalyptique directement héritée de la Bible juive, concentre la lumière sur la figure du Fils de l'homme descendu du ciel et remonté au ciel suivant un mouvement symbolique de verticalité cosmique.

*
* *

Létourneau ne se contente pas de répéter ni même de confirmer l'intuition de ses prédécesseurs. Il fait oeuvre nouvelle, au moins à cinq points de vue.

1) D'abord, il sélectionne une péricope-échantillon pour analyser à fond l'imbrication textuelle et théologique de la double christologie: nul autre que le chapitre 3 de l'évangile. Le choix s'impose: c'est là que Jean présente en primeur les bases originales de sa christologie.

2) Létourneau fonde toute son étude sur des analyses de textes de type « structurel ». C'est là, estimons-nous, l'apport le plus inédit de sa recherche. Au plan de ce qu'il appelle la « méga-structure », on apprend que *Jean 1, 19 – 4, 54* constitue un réseau textuel on ne peut plus organique, où se correspon-

dent à distance les deux sections qui traitent du témoignage de Jean le Baptiste (1, 19-34 et 3, 22-36), les deux récits de « signes » accomplis à Cana (2, 1-11 et 4, 43-54) et les deux portions de texte qui relativisent l'importance du Temple de pierre (2, 12-22 et 4, 20-24). Au plan plus restreint de la péricope sélectionnée, on apprend que *Jean 2, 23 – 3, 36* forme un diptyque tout à fait cohérent, à triple tranche de correspondances; la partie finale qui traite du Baptiste (3, 22-36) n'est donc pas une verrue littéraire ou un ajout dû au « troisième » ou au « quatrième Jean » (!), mais elle ne fait qu'un avec le dialogue de Jésus et du pharisien Nicodème.

3) Loin de se contenter d'une vision de loupe, Létourneau sent le besoin, pour mieux asseoir sa théorie d'une double christologie, d'élargir son horizon à d'autres péripécies pertinentes du quatrième évangile, qu'il soumet aussi à une certaine analyse de type « structurel »: il démontre ainsi comment le discours-révélation de Jésus au chapitre 3 détermine d'ores et déjà l'utilisation très fonctionnelle des titres christologiques dans la suite de l'évangile.

4) Toute cette recherche, effectuée avec beaucoup de rigueur, amène Pierre Létourneau à établir le pourquoi du recours à une double christologie. Prioritaire pour l'évangéliste, le schème de l'Envoyé, appliqué au Jésus de l'histoire, se heurtait au risque d'une double objection: l'Envoyeur étant Dieu, on pouvait douter de l'authenticité de l'Envoyé, faute de mandat écrit; et surtout, la fin tragique et scandaleuse de Jésus masquait complètement l'évidence du retour au Père et de l'accomplissement de la mission. C'est là qu'intervient le schème apocalyptique du Fils de l'homme, dans sa fonction de complément pour ne pas dire de correction.

5) Au-delà de la simple quincaillerie structurelle, Létourneau s'applique à passer aux rayons-X tout le processus de l'argumentation christologique en *Jean 2, 23 – 3, 36*. L'étude est lumineuse. Par exemple, mieux que quiconque auparavant, il démontre que le passage de 3, 2 à 3, 3 ne tient pas du tout de l'anacoluthie mais répond à une articulation théologique essentielle (p. 348-361).

Bref, il nous semble que, dans l'avenir, on ne saura plus guère traiter de christologie johannique sans tenir compte de l'apport considérable du jeune chercheur et exégète québécois.

*
* *